

Parte quarta

Dalla Pasqua alla lode

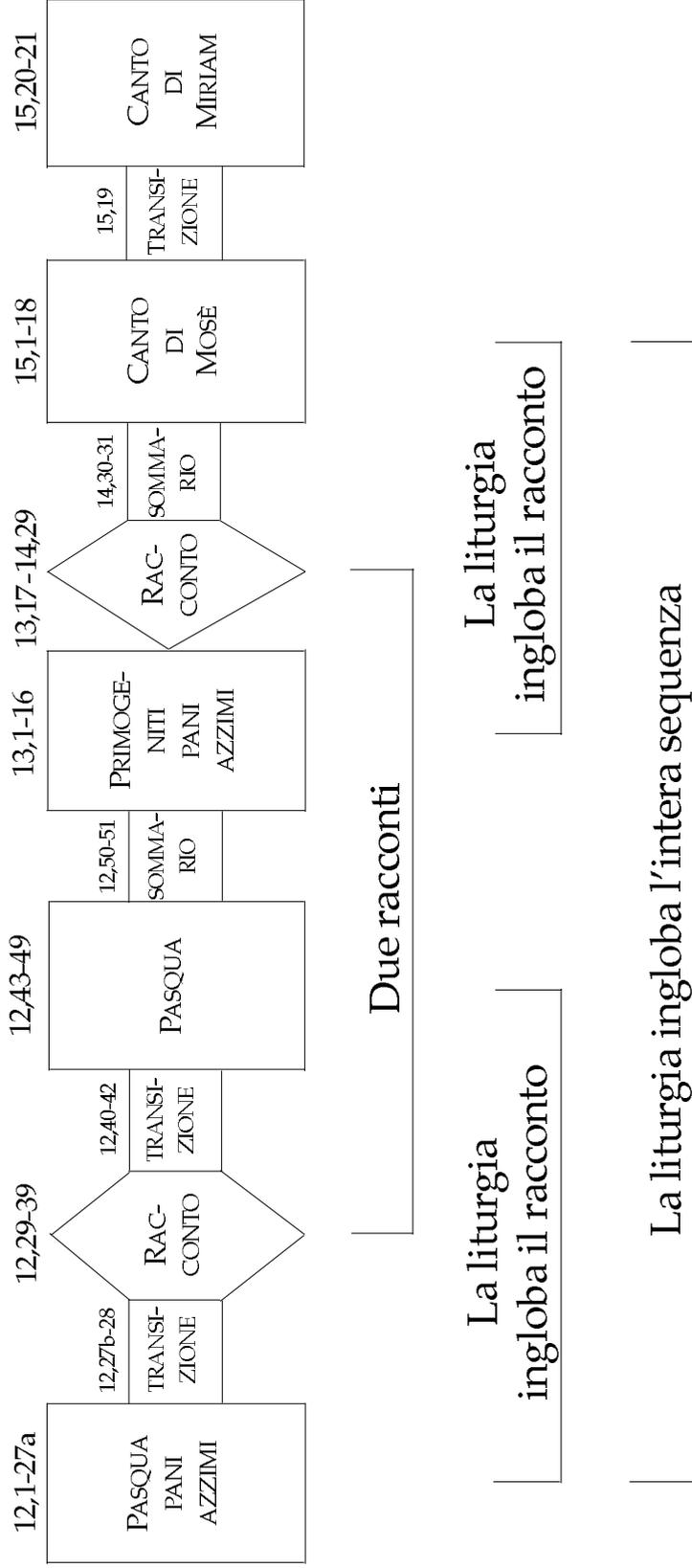
Esodo 12,1 - 15,21

Introduzione: storia e rito

La redazione di Esodo 12 - 15 dimostra che la liturgia è la chiave per la sua più corretta interpretazione. Lo schema che segue dimostra come la linea della storia di questi capitoli sia inserita veramente in materiali liturgici. L'intera storia abbonda di dettagli del rituale pasquale (12,1-27a) e canti di lode (15,1-21); le due sezioni storiche sono ciascuna racchiusa da elementi di origine culturale. Si è invitati, meglio sollecitati, a leggere il racconto con occhiali liturgici.

Si è comunemente ipotizzato che questi materiali siano stati redatti sotto l'influenza della prassi culturale posteriore; vale a dire, che essa ha influenzato la forma della narrazione. Per dirlo in poche parole: la liturgia ha modellato la dimensione letteraria. La formulazione più provocatoria di questa tesi è stata quella di Johannes Pedersen. Secondo Pedersen, tutta la sezione di Esodo 1 - 15 è una storicizzazione della celebrazione liturgica di questi avvenimenti nel culto d'Israele. Mentre l'inclusione dell'insieme dei capitoli 1 - 11 in questa tesi è problematica, i capitoli 12 - 15 (e probabilmente il ciclo delle piaghe) sono colti in modo corretto (cfr. B. CHILDS, 1974, pp. 195-206). Molti e diversi strati della tradizione di secoli di pratica religiosa sono stati integrati nella forma definitiva della narrazione. I seguenti paralleli nei

Struttura di Esodo 12,1 - 15,21



tre discorsi di Mosè rivolti al popolo circa la prassi del *futuro culto* illustrano questo punto.

Nello stesso tempo, come è stato notato sopra, *dal punto di vista redazionale la Pasqua viene presentata come modellante l'avvenimento stesso. Si potrebbe dire che integrare materiali successivi all'interno della narrazione di un periodo precedente non è arbitrario. Ciò è indice della peculiarità della liturgia pasquale. In e mediante questo rituale ogni generazione di israeliti era l'oggetto della redenzione divina plasmata sull'avvenimento della Pasqua. In ogni epoca Israele ha confessato: Dio ha liberato noi.*

	<i>Pasqua</i> (12,21-27)	<i>Pani azzimi</i> (13,3-10)	<i>Primogeniti</i> (13,11-16)
Quando sarete in Canaan	12,25	13,5	13,11
Promessa ai padri	12,25	13,5	13,11
Quando i vostri figli vi chiederanno...	12,26	13,8	13,14
L'opera di Dio in Egitto	12,27	13,3.9	13,14.16
Segno	cfr. 12,13	13,9	13,16
Osservate questo rito	12,25	13,5	–
Rito perenne	12,24 (14)	13,10 (12,17)	–
Sacrificio	12,27	–	13,15
In onore di YHWH	12,27	13,6	13,12

Si noti, innanzitutto, che l'annuncio della decima piaga (11,1-8) è separato dall'evento da materiale liturgico molto ampio (12,1-27). Questo potrebbe essere spiegato dal tempo necessario per i preparativi rituali appena comunicati da Dio. Il riferimento al decimo e quattordicesimo giorno di «*questo mese*» (12,3.6) potrebbe anche far ipotizzare che detta indicazione mancasse nelle parole rivolte a Mosè e Aaronne. Comunque, si renderebbe necessario un certo stacco temporale fra 12,20 e 12,21 (le parole di Mosè agli anziani circa il rituale) e un inserimento di quell'indicazione di calendario in 12,21. Ma, cosa ben più importante, questa ipotesi non tiene nel dovuto conto il grado di integrazione nel testo di aspetti delle celebrazioni successive; questo ci esime dalla necessità di risolvere le difficoltà cronologiche riguardanti l'avvenimento originale. Altre spiegazioni sembrano preferibili per l'intervallo fra l'annuncio e la calamità.

1. Questo intervallo ha una funzione letteraria. Riguarda l'azione della narrazione, creando così una certa *suspense*. La morte dei primogeniti degli egiziani è stata annunciata in termini confusi, ma determinati. In ogni caso, il faraone non presterà ascolto (11,9). Il lettore si trova in una situazione di equilibrio per ascoltare il suono dell'altra campana. Allora Dio si dilunga in una dettagliata indicazione di una festa che deve essere celebrata. Soltanto in 12,12-13 diventa chiaro come tutto questo sia collegato all'annuncio precedente.
2. L'intervallo fornisce una chiave ermeneutica per l'interpretazione dell'intera narrazione. Come già indicato, i materiali liturgici includono letterariamente gli avvenimenti della notte della partenza dall'Egitto (12,1-28.43-49): ambedue iniziano con una parola di Dio a Mosè e ad Aaronne. Inoltre, il sommario in 12,50-51 è la ripetizione del «cerchio più interno» del racconto (12,28.41). Questo sommario (non inteso cronologicamente) fonde le due dimensioni del testo in una sola unità: la celebrazione della Pasqua (12,50) e l'esodo dall'Egitto (12,51). *L'avvenimento storico è nello stesso tempo un avvenimento liturgico*. Ma l'inclusione proposta dal materiale rituale è il fattore interpretativo decisivo; esso fa risaltare il carattere liturgico dell'avvenimento. Il materiale liturgico fluisce nell'avvenimento e ne fuoriesce. La stessa cosa è vera per la ripresa della storia in 13,17 - 14,31.

L'effetto di detta *ermeneutica liturgica* è di porre questi avvenimenti al di fuori del regolare flusso della storia. Conferisce loro un carattere non diverso da quello che una «sacra rappresentazione» dà al racconto natalizio, in qualche modo impressionistico o anche surrealistico in rapporto agli avvenimenti reali, ben al di là di un ordinario tempo e spazio. La questione è circondata da una certa solennità e anche da una vena di mistero; la grande emozione, certo parte di quella occasione, è fortemente attenuata. Non ci sono pause per «assaporare» quello che è accaduto agli egiziani; Israele, come il suo Dio, non dà voce ad alcun piacere per la morte di qualcuno. Non si deve vedere né soddisfazione né ostilità. Gli elementi di dettaglio sono ingigantiti e sminuiti. I numeri esatti vengono dati qua e là, altrove soltanto le informazioni più scarse. Lo scorrere della storia è in qualche modo episodico, come le scene di un breve brano teatrale o i momenti di una liturgia. Il materiale liturgico viene incorporato in vari punti (per esempio, 12,34.39.42). Inoltre, alcuni dettagli assumono nuovo significato, come per esempio il commento ironico del faraone a Mosè e Aaronne: «Andate a servire il Signore» diventa una fase liturgica, mentre: «Benedici anche me» diventa una risposta liturgica.

Questo intreccio di storia e rito ha anche importanti implicazioni teologiche (vedi le singole sezioni).

Pasqua, passato e presente

Esodo 12,1-28

Questa sezione è formata da una parola di Dio rivolta a Mosè riguardante il rituale – Pasqua e pane azzimi combinati assieme – che deve essere seguito alla luce dei futuri avvenimenti mortali (vv. 1-20) e un discorso di Mosè agli anziani riguardante soltanto la Pasqua (vv. 21-27). Per quanto questi racconti abbiano probabilmente le loro radici in fonti separate (P e J rispettivamente), i vv. 21-27 sono ora presentati come un resoconto abbreviato dei vv. 1-20. I dettagli riguardanti il rituale pasquale si possono trovare nei dizionari biblici e nei commentari; i commenti che seguono si concentrano sugli aspetti teologici della narrazione (sui vv. 24-27 vedi il commento a 13,16).

Un popolo liberato da poco si creerà pratiche e istituzioni in linea con il suo nuovo *status*. Nel caso della Pasqua, tuttavia, la liturgia *precede* l'avvenimento liberatorio. Dal punto di vista redazionale, il rituale è collocato prima che l'avvenimento abbia luogo. Come notato sopra, la storia e la liturgia sono state così intimamente intrecciate da non poter essere comprese rettamente se separate l'una dall'altra. La liturgia non ha però modellato soltanto l'aspetto letterario, ma anche l'avvenimento stesso. Esso accade secondo certi momenti liturgici. L'avvenimento è liturgia. Pertanto, l'identificazione dell'azione di Dio nel testo non può essere strettamente associata a un avvenimento storico. Azione di Dio è anche un avvenimento liturgico (vedi più avanti).

Questo fatto potrebbe avvalorare il punto di vista che la Pasqua è radicata in un pre-esistente rito di passaggio del periodo del nomadismo. Mentre questo rito potrebbe essere quello ripetutamente indicato da Mo-

sè al faraone (vedi 3,18), ora, per colmo d'ironia, celebrato *in* Egitto, il suo significato è stato trasformato alla luce delle mutate circostanze. Quali che siano state le radici della Pasqua, ora sono state trascinate nel cuore dell'avvenimento liberatorio e rappresentate come un rituale dato da Dio per un avvenimento che sta per accadere e per le sue successive attualizzazioni.

Nello stesso tempo, il significato della Pasqua non è del tutto ricompreso dagli avvenimenti dell'esodo. In particolare, l'uso di un animale e del suo sangue veicola un significato non esaurito dalle associazioni storiche. Qui elementi dell'ordine del creato, anzi la stessa vita della creazione, fungono da segno di redenzione (sul pane azzimo come dato creazionale, vedi 13,3-10).

Diversamente dalla sua funzione in un rito nomadico, il sangue non ha un ruolo apotropaico, avendo in e da se stesso proprietà che automaticamente proteggono dal male. Importante è la parola, *la promessa legata a un segno*, non il segno in sé e per sé (12,13). Il sangue è un segno «per voi» (cioè, per Israele), non per Dio! Vale a dire, è un segno della promessa divina: *Dio si impegna* a passare oltre le case contrassegnate dal sangue. Israele può essere certa che Dio manterrà fede a questo impegno. Un segno dalla sfera della creazione diventa un veicolo per la redenzione di Israele.

Non è allora irrilevante che venga utilizzato il sangue. Il segno non è semplicemente un «contrassegno», come se si trattasse di una qualunque sostanza colorata che colpisce l'occhio (contro la tesi di SARNA, 1986, p. 92). Nel sangue è la vita; il sangue è ciò che rende vitale ogni cosa vivente (Lev. 17,11.14; cfr. Deut. 12,23; Sal. 72,14). Si tratta di un segno di vita, ma non di un simbolo nel significato fallace della parola. Il sangue costituiva la vita *della creazione* data per il popolo che viveva nelle case marchiate. Si tratta di *vita spesa* che dà la vita per Israele, non semplicemente il sangue come segno di protezione. Il sangue della creazione viene sparso affinché il sangue d'Israele possa essere risparmiato. Ma esso ha questo potere a motivo della parola di Dio che così ne proclama il significato. *Dio utilizza la creazione per raggiungere la redenzione.*

La chiave ermeneutica risultante dall'intreccio di liturgia e storia fornisce una ulteriore forza teologica per l'interpretazione del nostro testo. CHILDS (1974, pp. 204-205) parla di questi testi come di opera di Dio e di parola di Dio. Avvenimento e interpretazione devono essere tenuti assieme. Certo. Però il suo argomentare non perviene a una piena identificazione fra parola di Dio e opera di Dio nei termini del testo biblico. Il materiale pasquale proposto quasi come fra parentesi non è parola di Dio nel significato di un'interpretazione dell'avvenimento. Piuttosto, la parola di Dio (in altre parole, il mito) è la *storia* dell'avvenimento stes-

so (in cui l'opera di Dio è centrale); questa è, naturalmente, un'interpretazione.

È questa storia a cui si fa riferimento nella domanda di interpretazione *del rituale liturgico* da parte dei bambini, un notevole aspetto inclusivo del culto d'Israele (12,27; cfr. 13,8.14-15). Il materiale pasquale che racchiude questo testo è liturgia in cui il racconto narrato sarebbe rivissuto o riattualizzato. Come tale, si tratta di *Pasqua* che è opera di Dio; nella e mediante la celebrazione della Pasqua Dio opera inizialmente la salvezza e lo fa sempre di nuovo, nella vita dei partecipanti, (ri)costituendoli come la comunità redenta dell'esodo. La Pasqua è la «Pasqua del Signore» (12,11.27.42). Come tale, è un veicolo sacramentale per rendere reale ed efficace la redenzione dell'esodo sia per la generazione presente sia per quelle future. Quando Israele rivive la Pasqua, non si tratta di una finzione, come se nulla accadesse realmente nel rituale, o che tutto accade come un richiamo mentale alla veridicità di un avvenimento originario. Il linguaggio della memoria (12,14; cfr. 13,3.9; Deut. 16,3) non è un argomento «leggero», che richiama alla mente alcuni racconti del passato. Si tratta di un inserimento nella realtà dell'avvenimento in modo tale da essere ricostituiti con ciò come il popolo di Dio.

Questa analisi va a toccare un'altra delle considerazioni teologiche di Childs; vale a dire, la sua distinzione fra redenzione come memoria e redenzione come speranza. La dialettica presente in questi testi, tuttavia, non è «fra passato e futuro» (CHILDS, 1974, p. 205), quanto piuttosto fra passato e presente. Si tratta del problema di come l'effetto salvifico di un avvenimento del passato possa essere fatto proprio o reale in ogni nuovo presente. La liturgia, con l'essere strutturata sulla stessa storia dell'evento redentivo passato, fornisce la risposta. Il potere salvifico dell'avvenimento originale è reso presente sempre di nuovo per la comunità dall'opera redentrica di Dio nell'ambito del contesto culturale.

Questa comprensione della Pasqua è centrale alle due tradizioni, giudaica cristiana. La liturgia giudaica pasquale (*Haggadah di Pasqua*) sottolinea che i partecipanti a ogni celebrazione siano gli attuali partecipanti all'opera redentrica di Dio: Dio fece uscire *noi* dall'Egitto. La Pasqua serve anche da importante sfondo per la comprensione neotestamentaria della morte di Gesù e della Cena del Signore.

Per la prima volta da 4,31, il popolo chinò la testa e adorò, senza dubbio un «culto» di ringraziamento per la parola di liberazione. Segue la sua obbediente azione preparatoria (12,28). Questa duplice risposta da parte del popolo non è irrilevante per quanto segue. L'azione mortale che permette la liberazione di Israele è opera di Dio, ma la risposta del popolo ne prepara la via (sullo «sterminatore», vedi più avanti).

Una notte tragica, un giorno felice

Esodo 12,29-36

Come abbiamo già notato, la collocazione di questa piaga nel mezzo di considerazioni rituali sospende il normale fluire della storia, ponendola fuori dal tempo e dallo spazio ordinari. Ciò gli conferisce una coloritura impressionistica in rapporto agli avvenimenti reali. Il suo corso in qualche modo episodico può essere dovuto alla natura composita del testo, ma esso mette il narratore velocemente in grado di vedere morte e nuova vita da diversi punti di vista. Il racconto viene presentato con un linguaggio semplice e chiaro; non c'è abbellimento letterario, nessun indulgere nel gustare quel che era accaduto agli egiziani. Anche con la gioia collegata alla ritrovata libertà, Israele, come il suo Dio, non prova alcun piacere nella morte di quelle persone. Questo imprime all'intera scena una certa solennità.

Qui l'attenzione viene rivolta ai due aspetti maggiori della narrazione: si tratta di *una storia di morte e di nuova vita*.

Accadde nel mezzo della notte, quando tutto quel mondo era oscuro. Le tenebre della notte si confrontavano con le tenebre dell'evento. Nessuna casa fu risparmiata, neanche una. Anzi, nessuna aia scampò. Si trattò di un'azione svoltasi quando tutti dormivano; non è stata una esecuzione pubblica, per quanto gli effetti furono del tutto tali. Per quanto sia difficile dirlo, le vittime furono in primo luogo dei bambini: ragazzi e ragazze, dovunque fosse un primogenito in una famiglia. Non aiuta molto dire che nessuno soffrì; per impiegare una immagine moderna, si trattò, quella notte, di una sindrome di morte (infantile) im-

provvisa in tutto il paese d'Egitto. Si può ascoltare il grande grido che si levò, dai genitori in particolare, incluso lo stesso faraone. Per quanto si possa parlare propriamente di giudizio, e la decisione del genocidio presa dal faraone di uccidere tutti i nuovi nati maschi ebrei fosse stata presa poco prima (vedi 1,16.22), nessun lettore può gioire per la morte di bambini. Le loro vite sono state spente a causa dell'operato degli adulti. Potrebbe risultare utile rifarsi a paralleli storici, non con lo scopo di giustificare le uccisioni, ma per richiamare alla memoria altre storiche espressioni di violenza. Forse si potrebbero tentare accorte analogie tra il faraone e Hitler, incluso il fatto che le bombe americane uccisero molti bambini tedeschi, svegli o addormentati, e nei più disparati e non prevedibili luoghi di operazioni belliche.

Una cosa è parlare delle bombe americane, ma sembra alquanto blasfemo presentare Dio come uno che «lancia bombe». Il testo non si esime dall'identificare il soggetto di questo giudizio: Dio colpì tutti i primogeniti in Egitto dal più piccolo (stavolta sono nominati i carcerati) al più grande, sia animali sia umani. Ciò non significa che Dio uccise direttamente ogni singolo primogenito, uno dopo l'altro (vedi Sal. 78,49). Il testo impiega diversi vocaboli per agenti non-divini: *nega'* («piaga» [11,1]), un frequente riferimento a malattie; *negep* («piaga» [12,13]), in genere in contesti relativi la pestilenza e colpi improvvisi; *deber* («pestilenza» [9,15]) per le epidemie del bestiame, come in 9,3; *mahit* («sterminatore» [12,23]) rimanda alla distruzione e alla pestilenza (cfr. II Sam. 24,15-16; Is. 37,36). L'ipotesi più credibile è che si tratti di una epidemia di pestilenza fulminante, che uccide in tempi rapidi. L'uccisione dei soli primogeniti non va presa alla lettera (il suo possibile fondamento storico è che nessuna casa rimase illesa). Come con le altre piaghe, l'accento su «tutte/ogni» intende presentare un aspetto della creazione impazzita. L'ordine morale si è «rivoltato contro» in modo tale che l'ordine della natura (incluse le epidemie) è diventato quello che non doveva essere.

Si deve richiamare il linguaggio di 4,23. Là l'uccisione del primogenito egiziano viene inteso come «legge del taglione», che mette la punizione allo stesso livello del crimine. Il faraone aveva cercato di uccidere i figli maschi di Israele (vedi 1,22) una misura genocida che nel tempo avrebbe fatto sparire il popolo d'Israele. Così i primogeniti d'Egitto soffrono una sorte paragonabile – ma non si tratta di genocidio – a quella che il faraone aveva programmato e iniziato.

Tutto questo ci aiuta a rispondere alla domanda: perché non una persona a casa da ogni famiglia egiziana? A motivo della ben nota considerazione di cui godeva il primogenito. È una dichiarazione pubblica della rivendicazione di Dio sull'Egitto, dell'autorità di Dio e non già del

faraone sugli egiziani. I primogeniti sono consacrati a YHWH anziché agli dèi dell'Egitto (vedi 12,12). Dato il tentativo del faraone di pretendere i figli d'Israele, questo costituisce la contro-pretesa di Dio a un livello paragonabile – se non inferiore – a quella, una risposta diretta. Potrebbe trattarsi, pertanto, di una misura estrema forse convincente.

Quand'è ancora buio, subito dopo la morte del proprio primogenito, il faraone fa chiamare Mosè e Aaronne. Ordina loro di prendere tutto il popolo insieme ai loro animali, di lasciare l'Egitto e di servire il Signore, come Mosè aveva richiesto. Il narratore formula le ultime parole del faraone a Mosè nel linguaggio della benedizione: benedite anche me! Tono e scopi non sono chiari; il narratore lascia il lettore con ambiguità. Che cosa accadrà al faraone? Lo scenario prospettato in 4,23 è diventato realtà.

La narrazione continua in modo quasi repentino, facendo sfilare rapidamente dinanzi al lettore varie scene esemplari di questi ultimi momenti sulla via della libertà. Si deve indugiare su ogni parola, perché la libertà e il nuovo *status* sotto Dio sono invero preziosi.

Ora si dice che gli egiziani nel loro insieme reagiscono e ciò stupisce. Come un unico corpo, forse pensando di essere le prossime vittime, essi spingono gli israeliti fuori dal paese. E messo così sotto pressione, il popolo di Israele prende il suo pane non lievitato (vedi 12,14-20) e lascia il paese. Il narratore si sofferma soltanto per informare il lettore che, in obbedienza a Mosè, essi hanno già richiesto e ottenuto gioielli e preziosi dagli egiziani, i cui cuori sono stati da Dio resi ben disposti verso Israele (vedi il commento a 3,21-22; 11,2-3). E così essi lasciarono gli egiziani «spogli» dei loro oggetti di valore. Il loro *status* ora è cambiato; essi lasciano l'Egitto «rivestiti di tutto», non come schiavi, ma come persone innalzate a un nuovo livello di vita da parte del loro Dio. I loro vestiti e i loro gioielli sono quelli di persone non più schiave, ma libere. «Sarai una splendida corona in mano al Signore, / un turbante regale nel palmo del tuo Dio» (Is. 62,3).

Libertà e fede

Esodo 12,37-51

I vv. 37-51 sono un testo composito derivante da molte fonti e tradiscono una pluralità di questioni. Per questo, la redazione finale contiene un numero elevato di episodi. È come se ogni scriba, nelle cui mani è passato il testo, avesse inserito alcune note sull'importanza di questo avvenimento fondamentale; il risultato è di assicurare una serie di nessi con la nuova sezione. Si può dire che ciò corrisponda a questa fase transitoria nella vita d'Israele. La sezione sulla Pasqua (vv. 43-49) presenta problemi testuali di coerenza interna. Come è stato notato, è probabile che la preoccupazione per inserire nella storia materiale rituale ne caratterizzi la particolare collocazione. Quanto segue mette in evidenza alcuni dei termini-chiave.

Il popolo è in cammino. Dopo anni di schiavitù, la libertà raggiunge il popolo d'Israele sulla strada verso la frontiera. Il popolo era una «folla di gente diversa», costituita non più da soli discendenti dei dodici figli di Giacobbe. Molti non-israeliti erano stati integrati nella comunità di fede, mentre altri gruppi sociali senza alcun dubbio sfruttarono l'occasione per scegliere la libertà. *La libertà per Israele significa libertà per altri* (vedi 22,21; 23,9). Quando il popolo di Dio viene liberato, il coinvolgimento è generale. I benefici della libertà hanno un effetto «a cascata» su tutti quelli con i quali esso viene in contatto, appartenenti o meno alla comunità di fede. Così è stato sempre nel corso dei secoli, spesso nonostante gli sforzi del popolo di Dio di diventare una comunità esso stesso. La liberazione di Dio non è riservata soltanto a pochi eletti; è a

vantaggio di tutto il mondo. Sarebbe bello che ogni gruppo sociale limitrofo al luogo in cui si raccoglie il popolo di Dio potesse essere chiamato un «folla di gente diversa».

Nel contempo, vanno effettuate delle distinzioni fra israeliti e non-israeliti rispetto al rituale pasquale (vv. 43-49): la Pasqua è una festa per la sola «comunità d'Israele». La circoncisione è l'elemento distintivo, in quanto segno dell'appartenenza a quella comunità di fede che confessa il Dio della Pasqua. Non si tratta di un nuovo livello di esclusivismo, ma del riconoscimento che la Pasqua è una festa per chi ha fede in questo Dio. Agli altri è rivolto l'invito a entrare a far parte di tale comunità attraverso la circoncisione, un segno che essi hanno fatto diventare propria la confessione di questa «comunità di fede». L'esperienza della libertà è così integrata nella confessione di fede nel Dio che libera. Se la realtà della redenzione dev'essere mantenuta viva nella comunità, esodo e Pasqua devono essere uniti in un vincolo inestricabile.

Inoltre, il popolo di Dio è accompagnato da «grandissima quantità» di greggi, armenti e bestiame: *vengono liberati sia gli animali sia le persone*. La libertà produce i suoi effetti anche oltre gli esseri umani, un tema ripreso volta dopo volta nelle pagine bibliche (vedi 20,10: Deut. 5,14; Sal. 36,6; Rom. 8,22). Il Dio d'Israele è un Dio che vuole liberare l'intera creazione: «Il lupo abiterà con l'agnello, / e il leopardo si sdraierà accanto al capretto [...], / e un bambino li condurrà» (Is. 11,6).

Questo popolo è una *comunità in cammino*. Non si attarda. Dinanzi alle opportunità di libertà non bisogna indugiare; si devono afferrare per poi procedere speditamente. Anche il movimento iniziato da Dio coglie il momento opportuno; l'occasione propizia potrebbe non ripresentarsi, nemmeno per Dio. E così il popolo procede nel viaggio spedito: non è approvato dalle provviste che potrebbero farlo ritardare (Lc. 10,4). Molto di quanto è vicino e legato alla vita di schiavitù deve essere lasciato indietro, altrimenti la libertà assumerà le forme di una nuova schiavitù.

Questa comunità di fede è una *realtà intergenerazionale*. Il numero delle persone coinvolte nell'esodo – 600.000 uomini, più donne e bambini – appare troppo elevato (vedi 38,26; cfr. Num. 26,51). Questo significherebbe una cifra superiore a due milioni di persone, tenuto conto di una normale distribuzione statistica fra età e sesso. Parte del problema è la durata del soggiorno di Israele in Egitto, di cui qui si dice essere stato di 430 anni, paragonato alla quattro generazioni indicate in 6,14-25, una differenza temporale non così facile da appianare. Alcuni studiosi hanno tradotto la parola *'elep* con «clan famigliari», anziché con «migliaia», quindi circa 600 unità famigliari «allargate» (vedi SARNA, 1986, pp. 94-102). Altri ritengono il dato numerico una iperbole mirata teolo-

gicamente: una testimonianza resa all'incremento demografico del popolo d'Israele in Egitto. Tale ipotesi potrebbe essere credibile; richiede, però, maggior precisione nella formulazione. L'elemento quantitativo è un'immagine generica per il popolo del tempo di Davide e Salomone: un modo per confessare che proprio quell'Israele ne era stato condotto fuori dall'Egitto dal suo Dio.

Due argomenti si possono citare a sostegno di questa interpretazione. Primo: si hanno indizi secondo cui la costruzione del Tempio di Salomone va considerata come la fine dell'era iniziata con l'esodo. Il canto intonato durante l'attraversamento del Mar Rosso culmina nella costruzione del Tempio (15,17). Inoltre, senza paralleli altrove, I Re 6,1 stabilisce l'arco temporale compreso fra l'esodo e la costruzione del Tempio (480 anni). Più avanti, Salomone collega assieme questi due periodi nella sua preghiera (I Re 8,9.16.21.51.53) e nella benedizione (8,56), nel senso del compimento divino delle promesse fatte a Mosè (vedi Deut. 12,9-11; I Re 5,3-4).

Secondo: il linguaggio liturgico collega esplicitamente la generazione dell'esodo con quelle successive. Ogni generazione successiva a quell'evento deve confessare che il suo Dio ha fatto uscire essa stessa fuori dal paese d'Egitto (12,26-27; 13,8-10.14-15). L'uso sfortunato dei pronomi personali e il movimento per riferimenti dal passato al presente, testimonia la continua appropriazione contemporanea di Israele di quegli avvenimenti: sono le parole in risposta alle domande dei figli «in avvenire»¹, ogni qualvolta interrogheranno i padri. Avvenimenti passati e celebrazione presente si intrecciano (vedi 12,1-28). Interpretando «circa 600.000» come un numero liturgico significa dire che tutti gli israeliti del tempo di Davide e Salomone hanno esperito l'esodo, che si rivelò per loro un avvenimento salvifico così come lo fu per chi lo visse in prima persona.

Questa sezione contiene due testi di passaggio (vedi lo schema di p. 180). I vv. 40-42 concludono la storia dei vv. 29-39, ma si preoccupano di sottolineare che questo avvenne «quello stesso giorno» – il giorno di Pasqua, la «notte di veglia»; i vv. 50-51 concludono l'intera sezione integrando assieme l'esodo e la Pasqua, «quello stesso giorno».

La «notte di veglia in onore del Signore» deve essere una «notte di veglia» da parte degli israeliti di tutte le generazioni successive all'esodo. La parola «veglia» può anche avere il significato di rimanere svegli o di osservare (12,17.24). Questo probabilmente fa riferimento alla vigilanza di Dio, alla custodia del popolo di Israele in questa notte piena

¹ Cfr. Deut. 6,20 (N.d.T.).

di morte. È la testimonianza di un peccato, ma attivo legame di Dio con Israele. Il Salmo 121,7-8 coglie bene questo punto: «Il Signore ti preserverà da ogni male; egli proteggerà l'anima tua. / Il Signore ti proteggerà, quanto esci e quando entri, / ora e sempre». Quello che Dio ha fatto per gli israeliti deve avere il suo parallelo nell'attenta custodia/osservanza da parte di Israele della Pasqua. *La vigilanza di Israele è un ricordo della vigilanza di Dio.*

I vv. 50-51 concludono con un riferimento all'osservanza fedele della Pasqua da parte di Israele e alla liberazione dall'Egitto operata da Dio. L'azione di Dio non è perciò separata dalla fedeltà di Israele. Tuttavia, non è che la salvezza da parte di Dio dipenda dall'obbedienza di Israele, almeno non più di quanto la salvezza nel contesto cristiano dipenda dalla celebrazione dei sacramenti. Ma l'attività umana in verità provvede una strumentalità nella quale e mediante la quale Dio opera la salvezza. Esodo e Pasqua devono essere legati strettamente assieme se l'esperienza della redenzione deve continuare a essere una realtà vivente per Israele.

Nel v. 51 (vedi 12,41; 13,18) l'esodo viene annunciato quasi come un dato di fatto, anche se l'attraversamento del Mar Rosso non ha avuto ancora luogo. Alcuni studiosi, quindi, ipotizzano che l'esodo accada in questo momento (vedi COATS, 1988). Ne deriva che l'attraversamento del Mar Rosso appartiene al ciclo delle peregrinazioni nel deserto. Mentre tale ciclo potrebbe trovare riscontro in una forma più antica della tradizione, l'attuale strutturazione del testo incorpora certamente l'attraversamento del Mar Rosso in quello che è conosciuto come l'esodo. Mentre i vv. 29-39 ricordano l'uscita di Israele dall'Egitto, l'attraversamento del Mar Rosso (14,1-31) riporta la liberazione dagli egiziani che li avevano inseguiti al di fuori dei confini dell'Egitto (implicito in 14,11-12). La liberazione di Israele non è semplicemente un essere condotti fuori dall'Egitto, un dato di dislocazione geografica; si tratta invece di essere liberati dalle mani del faraone, l'incarnazione delle forze del caos (vedi il commento a 14,1-31).

Il corpo e la memoria

Esodo 13,1-16

Questa sezione sembra costituire una unità, anche se la separazione dei testi riguardanti i primogeniti (vv. 1-2.11-16) ha causato non poche discussioni. L'ipotesi avanzata spesso di una fonte deuteronomica per gran parte di questo segmento, se non per tutto (e di 12,24-27a), ha qualche ragione, ma rimane problematica. L'integrazione di storia e rituale deve essere richiamata in modo particolare. Questo materiale rituale, combinato assieme con il canto di lode in 15,1-21, include il racconto dell'attraversamento del Mar Rosso e unisce assieme letterariamente e liturgicamente i due aspetti dell'esodo. Esamineremo prima i temi teologici principali e poi rifletteremo su alcuni passaggi e considerazioni redazionali.

Il narratore continua a focalizzare l'attenzione del lettore su *quel che Dio ha fatto a favore di Israele*. Volta dopo volta gli avvenimenti sono ripetuti e spiegati (vv. 3.8.9.14.15.16), terminando con una sequenza di riferimenti (che costituiscono una inclusione con 12,51). Al di là di tutto quello che Israele è chiamato a fare, l'azione redentrice di Dio riempie la scena.

Nello stesso tempo c'è un ripetuto *sguardo al futuro* e al periodo nella nuova terra, un luogo pieno di doni e carico di responsabilità (vv. 5.7.11). *L'impegno di Dio per il futuro* viene richiamato (vv. 5.11). Israele può essere tranquillo che Dio terrà fede a questo impegno: egli stesso si è legato in questo rapporto. Tuttavia, il punto focale per parlare del futuro non risiede nella speranza; l'insediamento nel paese è considerato

una certezza tale per cui le responsabilità possono essere delineate per il tempo al di là della promessa.

Il ritmo-base del testo non è allora quello di memoria e speranza, ma quello di *memoria e responsabilità liturgica*. La conseguenza è che le varie istruzioni di riferimento alle pratiche del culto futuro non sono presentate in forma eteronoma. Esse sono radicate nella specifica azione divina: per quello che Dio ha fatto, Israele deve rispondere in un certo modo. Ancora una volta le risposte liturgiche corrispondono ad aspetti specifici di quegli avvenimenti.

1. La consacrazione e la redenzione dei primogeniti è messa in parallelo con la morte/vita dei primogeniti nella notte della Pasqua. A motivo della redenzione divina dei primogeniti d'Israele, essi appartengono a Dio.
2. Il mangiare pani azzimi replica in modo specifico la fretta con la quale Israele lasciò l'Egitto (12,34.39).
3. I vari dettagli liturgici della Pasqua sono anch'essi repliche di avvenimenti di quella notte.

Mentre queste risposte sono certamente veicoli per esprimere la *gratitudine* di Israele per quanto Dio ha fatto, il testo non contiene alcun linguaggio particolare a tale proposito. Inoltre, esse non sono semplici mezzi con i quali Israele si impegna nel richiamare il passato; il linguaggio della memoria, esplicito (vv. 3.9) e implicito, ha un significato più profondo. Come è avvenuto con la Pasqua (vedi 12,1-28), la natura concreta e ripetitiva di ciascun elemento del rituale indica che questi sono *veicoli nei quali e mediante i quali Dio effettua la salvezza per ogni nuova generazione*. L'intreccio di riferimenti fra passato e presente e l'uso dei pronomi (per esempio, 12,27; 13,3-4.8.14) implicano che si sta parlando di una esperienza della salvezza di natura intergenerazionale (vedi il trattato della Mishnah sulla Pasqua [10,5]). Il coinvolgimento diretto dei bambini in ogni rituale (vv. 8.14; 12,26) incorpora le nuove generazioni in questa realtà salvifica. Queste istruzioni sono cioè date per la continuità della vita e per la benedizione di Israele. La preoccupazione non è che Dio debba essere ringraziato in forma appropriata, ma che l'esperienza salvifica sia una realtà vivente per ogni israelita in ogni età.

Parte integrale di questa esperienza è che quanto avviene nella liturgia sia *correttamente interpretato*. Si evidenziano per ogni circostanza specifiche istruzioni per i bambini, e su loro domanda (12,26; 13,14) su iniziativa dei padri (13,8). La parola interpretativa ha un ruolo centrale nell'azione liturgica. Inoltre, il legare strettamente l'istruzione al proprio corpo (vv. 9.16) è fatto a motivo della parola «affinché la legge del

Signore sia nella tua bocca». La mente non è un deposito abbastanza affidabile per questa parola che dona vita; essa deve essere vicina al proprio io fisico (mediante la circoncisione o lo scialle di preghiera o strisce di cuoio che sostengono frammenti di pergamena su cui sono scritte frasi della Torah²). Qui il corpo viene messo con pienezza a servizio della memoria. Tutto questo per assicurare che ogni nuova generazione possa conoscere quella parola e sperimentare la realtà alla quale essa rende testimonianza.

Sono necessari alcuni commenti generali sulla questione dei primogeniti. Il primogenito ha un ruolo importante in molte società antiche, concernente anche uno status e diritti ereditari specifici. È una tradizione ancora viva presso alcune culture moderne (si pensi alla prassi giudaica). Inoltre, i primi nati degli animali domestici e i primi frutti dei raccolti venivano messi da parte. Gli israeliti ripresero questa prassi e le conferirono un'importanza del tutto particolare (vedi 22,29-30; 23,19; 34,19-26; Lev. 27,26-27; Num. 3,13.40-46; 8,17-18; 18,15-17; Deut. 15,19). Si credeva che Dio fosse il donatore della vita e la vita dei primogeniti veniva consacrata a Dio come ringraziamento. Nello stesso tempo venivano predisposti diversi modi per il loro «riscatto» mediante un'offerta. Perciò la legge sui primogeniti è parte integrale della teologia della creazione di Israele; con questo mezzo, si credeva che Dio elargisse del continuo vita e benedizione nella comunità.

Questa prassi è stata trasposta in una nuova chiave alla luce dell'esperienza pasquale di Israele, ma senza perdere l'aspetto creazionale. I vv. 15-16 approfondiscono questa connessione storica in un modo abbastanza sorprendente. Ma, prima di tutto, deve essere preso in considerazione il contesto più ampio.

Il materiale concernente la festa dei pani azzimi è collocato fra le sezioni che si riferiscono ai primogeniti e quindi deve essere interpretato nei termini della loro consacrazione. È il tema dei primogeniti a costituire il punto focale della notte di Pasqua, da cui deriva con naturalezza la consacrazione dei primogeniti. La festa dei pani azzimi deve essere celebrata «a motivo di quello che il Signore fece per me quando uscii dall'Egitto» (v. 8; cfr. 12,17). Il punto caldo di quello «che il Signore fece per me» è stato la morte/salvezza dei primogeniti, che rende testimonianza della «mano potente» (vv. 3.9.14.16; cfr. vv. 8.15) con la quale Dio ha condotto Israele fuori dall'Egitto. Il pane azzimo è così inte-

² Il riferimento è rispettivamente – circoncisione a parte – al *Tallith*, in lana bianca, che andava indossato da ogni ebreo maschio al momento della preghiera comune, e ai *Tefillin* (N.d.R.).

grato nel punto focale in ogni memoria di quella notte. La struttura e le tematiche comuni nei tre discorsi di Mosè (vedi 12,1-15,21; 12,21-27; 13,3-10.11-16) sottolineano la stessa cosa. Il primo giorno dei pani azzimi coincide con questa notte (12,17.34.39; 13,3-4). È probabile che questa fosse celebrata per sette giorni consecutivi, accompagnando la comunità fino al primo giorno della liberazione (così il capitolo 13 ha la sua collocazione logica).

Il linguaggio del primogenito viene utilizzato in senso collettivo per il rapporto di Israele con Dio in 4,22 (vedi anche i primi frutti, Ger. 2,3). Questo si riferisce all'intero popolo come il primogenito di Dio e quindi farebbe riferimento *sia agli uomini sia alle donne* (così anche Ger. 31,9). Si tratta di un uso metaforico del termine, ma in questi testi il significato letterale e quello metaforico sono intrecciati. Anche la morte e la vita nella notte di Pasqua non fanno alcuna distinzione fra primogeniti maschi e femmine. Questo sembrerebbe il caso anche con la consacrazione (*qada%*) dei primogeniti nei vv. 1-2. Si tratta di un'azione particolare assunta proprio in quel giorno, secondo Num. 3,13 (e quindi precede naturalmente i vv. 3-16 orientati al futuro). Questa inclusione è importante quando si ricorda che la pretesa di Dio sui primogeniti di Israele costituisce una contrapposizione agli sforzi del faraone di pretendere autorità su *tutto* Israele. Quando Israele arriverà in Canaan (v. 11), l'inclusione rimane (v. 12), ma la prassi del riscatto riguarderà soltanto i primogeniti maschi (vv. 13-16). Il riscatto dei figli diventa un segno per il riscatto dei figli di ambo i sessi.

I vv. 15-16 danno una particolare svolta all'argomento dei primogeniti. In sostanza, Israele deve continuare a essere attento ai suoi primogeniti a motivo di quanto i primogeniti *egiziani* hanno sofferto. I primogeniti di Israele devono essere riscattati anziché sacrificati. Ma a quale costo? A quello dei bambini egiziani? È degno di nota che i bambini israeliti riscattati nella notte di Pasqua non siano esplicitamente menzionati nel testo; lo sono soltanto i primogeniti *egiziani* sacrificati, seguiti da un «perciò». È possibile che i primogeniti appartengano a Dio non solo in quanto i bambini israeliti furono salvati, ma anche perché i bambini egiziani furono uccisi? Questo si pone allora come una memoria perpetua in Israele del prezzo pagato perché i primogeniti di Israele fossero riscattati. La morte dei primogeniti degli egiziani non è allora dimenticata; è impressa a fuoco per sempre nella memoria d'Israele (è molto dubbio che qui si abbia in mente il sacrificio dei bambini; vedi PLASTARAS, 1966, p. 159).

Provvidenza e programmazione

Esodo 13,17-22

Questa sezione è costituita fundamentalmente dal racconto del narratore riguardante il momento iniziale della partenza del popolo dall'Egitto; viene ripreso da almeno due fonti. Il punto focale è nella guida divina (si noti l'inclusione di *nahah* [«guida»], vv. 17.21. Qui ne mettiamo in evidenza alcuni aspetti.

Il narratore pone all'inizio del racconto una conversazione fra Dio e Mosè non riportata in precedenza. Questa forma indiretta mette un accento su Dio quale soggetto e *guida*, per quanto egli utilizzi agenti non divini con i quali e attraverso i quali fungere da guida. Dio si preoccupava che Israele non prendesse la strada più trafficata dall'Egitto a Canaan, limitando al massimo le possibilità di incontrare forze ostili lungo il percorso. La preoccupazione divina è che il popolo potesse cambiare opinione se costretto ad affrontare una battaglia, anche se esso era in qualche misura equipaggiato. La preoccupazione di Dio si dimostra giustificata, data la successiva reazione di Israele (14,10-12).

Questa preoccupazione divina verso Israele è importante in quanto dimostra che Dio deve tenere presenti forze socio-politiche prevalenti, così come il comportamento emotivo nel tracciare sulla carta un percorso verso il futuro. Ci si potrebbe aspettare che Dio, con tutta la sua potenza, non si tirerebbe indietro dal guidare il popolo in ogni situazione. Dio vuole semplicemente farla finita con i nemici! No, *la situazione umana richiede una differenza rispetto alla possibilità di Dio e quindi incide sulle decisioni divine. L'esercizio del potere divino si dimo-*

stra quindi di natura tale da non poter ignorare o non tener conto di qualunque ostacolo possa intervenire. Una pianificazione divina alla luce di tali circostanze umane è necessaria e così la guida di Dio conduce Israele su una strada che offre un minor potenziale di difficoltà. In effetti, questa preoccupazione divina potrebbe suggerire la possibilità di fallimento; il popolo potrebbe decidere di tornare in Egitto.

Questo dimostra che, per Dio e anche per il popolo, la pianificazione per il futuro farà la differenza rispetto alla configurazione che questo futuro assumerà. La provvidenza divina si dimostra nel non porsi in contrapposizione a un'attenta pianificazione; in effetti, un'attenta considerazione delle scelte future sarà importante per il genere di provvidenza che Dio dovrà fornire. È anche chiaro in questo testo che la guida divina non è indipendente dal coinvolgimento umano. Mentre Dio guida, lo fa anche Mosè. Mosè media la guida divina per il popolo d'Israele.

Tuttavia Mosè non è il solo strumento che Dio utilizza: c'è anche una colonna di nuvole di giorno e una colonna di fuoco di notte. Si tratta probabilmente di un'unica colonna, che appare diversa durante il giorno e la notte, *nella quale* era presente Dio stesso (vedi 14,24). Questa accompagnerà costantemente Israele nelle peregrinazioni nel deserto (vedi 14,19-20.24; Num. 14,14). Essa anticipa l'attività rivelatoria di Dio (19,9.16-18; 33,9-10; cfr. Deut. 31,15) e la presenza di Dio fra il popolo nel tabernacolo (vedi 40,34-38). Nell'Antico Testamento (I Re 8,11; Is. 6,4-6) nuvola e fuoco sono collegati alla presenza divina. La natura di questo fenomeno non è chiara, per quanto in genere si ipotizzi la presenza di un braciere acceso alla testa della carovana. È chiaro che simili fenomeni empirici non fossero necessari per portare a compimento il compito della guida divina (cfr. Gen 28,15). Il contesto del deserto e la situazione del popolo erano tali che *una tangibile assicurazione* della presenza divina fosse ritenuta necessaria. Tali fenomeni imprimono il dato della presenza di Dio su tutti i sensi delle persone, non solo nelle loro menti e nel loro spirito. L'intera persona sperimenta la presenza di Dio.

La sezione contiene una notizia alquanto strana per il lettore moderno. Mosè portò le ossa di Giuseppe nel viaggio dell'esodo. Giuseppe aveva fatto un accordo con la sua famiglia perché le sue ossa fossero portate indietro nella Terra promessa (Gen. 50,25-26) e seppelitte nel luogo in cui la tomba di famiglia (Gen. 33,19). Questo interesse segna una tappa importante lungo la via verso la conclusione che si raggiunge in Gios. 24,32 (cfr. At. 7,16). Il soggiorno di Israele in Egitto era iniziato con un conflitto tra i figli di Giacobbe, con il risultato che Giuseppe era stato condotto in Egitto. Giuseppe divenne la

persona nella quale e tramite la quale Dio conservò in vita il resto d'Israele (vedi Gen 45,5-7; 50,20). Portando le sue ossa fuori dall'Egitto, si pone fine alla fase egiziana della vita di Israele e si mette a disposizione un simbolo del fatto che quello che era iniziato con Giuseppe ora è stato realizzato in modo meraviglioso: Israele è stato conservato in vita dall'attività provvidenziale di Dio.

L'attraversamento del Mar Rosso

Esodo 14,1-31

Il racconto dell'attraversamento del Mar Rosso è un testo di considerevole complessità. Il canto del mare nel capitolo 15 ne è probabilmente una precedente forma poetica e il presente capitolo tradisce una stratificazione di almeno tre fonti. Pur potendone ricostruire versioni differenti, la nostra interpretazione si basa sul testo attuale. La sezione costituita dai vv. 1-18, riguardante la preparazione, si può cogliere da un motivo incluso nei vv. 4 e 17-18: l'indurimento divino; Dio si assicura la gloria sul faraone e il suo esercito; gli egiziani «conosceranno che io sono il Signore».

Come è stato notato nell'introduzione a 12,1-15,21, la narrazione del capitolo 14 abbonda di materiale liturgico. Il lettore si inoltra nel testo con nelle orecchie il ritornello che Dio conduce Israele fuori dall'Egitto (13,3-16). Si abbandona quel paese con sulle labbra canti di gioia per l'intervento di Dio. Ciò serve per creare un anello di congiunzione fra la Pasqua e l'attraversamento del Mar Rosso come i due aspetti dell'unica azione liberatoria divina (messi in relazione anche nella confessione di fede di 18,1.8-11). Come con il capitolo 12, il risultato di questa redazione è di ridurre il capitolo 14 più a un avvenimento liturgico che storico. Quando tale comprensione è connessa all'intreccio delle fonti, l'effetto è una concatenazione di immagini che – come in molte liturgie – non sempre si compongono facilmente l'una con l'altra, ma propongono uno sguardo dalle molte sfaccettature verso l'insondabile liberazione divina. Quel che noi abbiamo alla fine è un *quadro impressionisti* -

co dell'attraversamento del Mar Rosso che non intende essere ben delineato in ogni singolo particolare.

Potrebbe darsi che, in una fase precedente nella storia della tradizione, l'attraversamento del Mar Rosso fosse separato dall'esodo e considerato come la prima esperienza di Israele nel deserto (vedi 12,37-51). Ma il risultato della redazione liturgica e le concomitanti considerazioni teologiche (più una serie di continuità, come il conflitto con il faraone e l'indurimento del suo cuore) ha portato a fondere Pasqua e l'attraversamento del Mar Rosso in un unico avvenimento che si svolge in due fasi. La liberazione dall'Egitto può essere finalmente confessata soltanto dopo che la libertà dal faraone è diventata una realtà. La frontiera egiziana nel deserto non definisce, in ultimo, la separazione fra l'esodo e le tradizioni del deserto. Nello stesso tempo, come capita spesso nel libro dell'Esodo, le narrazioni fungono da anticipazione, che qui propongono una continuità fra l'attraversamento delle acque e le peregrinazioni nel deserto.

Da una prospettiva teologica, *i due avvenimenti vincolano strettamente l'una all'altra redenzione e creazione*. Il tema della creazione occupa una posizione centrale per l'intero Esodo. È l'attraversamento del Mar Rosso che esalta la dimensione cosmica dell'azione divina, portando l'obiettivo creazionale divino al suo punto culminante. È soltanto al momento dell'attraversamento delle acque che le forze del caos sono sconfitte una volta per tutte e il mondo è ancorato di nuovo a un solido ormeggio. Per impiegare immagini della tradizione cristiana, l'attuale redazione mette insieme croce e risurrezione. Non è un caso che Esodo 15 sia una delle pagine veterotestamentarie ricorrente con maggior frequenza nei lezionari a parallelo di testi pasquali. La vittoria di Dio al momento dell'attraversamento del Mar Rosso non è semplicemente un avvenimento dal significato contestuale, circoscritto alla sconfitta di un nemico storico, per quanto importante esso possa essere stato. Si tratta invece di una vittoria cosmica. Senza di essa, la Pasqua è semplicemente una vittoria parziale e la liberazione di Israele dalle forze antireazionali soltanto di una certa rilevanza, come lo sarà il prossimo incontro con le acque del caos che Israele si troverà sul suo cammino.

Questo argomento è collegato alla spesso discussa identificazione dell'espressione *yam sup* (13,18; 15,4.22), tradizionalmente tradotta con «Mar Rosso» (letteralmente significa «Mar delle canne» o, meglio, «Mar della fine»). Per svariate ragioni (non ultima l'assenza di canne nel Mar Rosso) è diventato luogo comune identificare il «Mar delle canne» con uno dei piccoli corsi d'acqua nella regione del delta del Nilo. E tuttavia, mentre tale espressione viene utilizzata nell'Antico Testamento con questo significato, essa si riferisce anche chiaramente proprio al Mar Ros-

so (I Re 9,26; Ger. 49,21; cfr. Es. 23,31). È la situazione in cui le considerazioni storiografiche (dove si svolse veramente il fatto?) e il contesto liturgico e cosmico possono entrare in conflitto. Mentre può essere vero che l'attraversamento avvenne storicamente nella regione del delta, *il contesto è decisivo per mantenere la traduzione «Mar Rosso»* (cfr. l'uso liturgico/confessionale in Sal. 106,7.9.22; 136,13.15; Neh. 9,9). Una così grande quantità di acqua serve come mezzo per veicolare il carico cosmico della vittoria di Dio. Inoltre, la natura del linguaggio liturgico (anch'esso evidente in alcuni dettagli della narrazione dell'episodio) è tale che le immagini e altri aspetti della ri-narrazione sono sempre più elaborati per affinarne la portata teologica.

In questi avvenimenti gli egiziani sono presentati come in movimento da una attività frenetica a una profonda quiete di morte sulla riva del mare. Gli israeliti si muovono dalla paura e dal dubbio a una tranquillità nella fede e nella liturgia. Dio (tramite Mosè) si muove da una calma pianificazione verso una attività marcatamente focalizzata a diventare l'oggetto della lode di Israele.

31.1 Preparazione divina e umana (Esodo 14,1-18)

Il narratore utilizza 18 versetti per preparare l'avvenimento dell'attraversamento del Mar Rosso. Lo si può cogliere mediante una più attenta analisi dei principali protagonisti e della loro azione.

Circa l'operato divino, in continuità con 13,17-22, la narrazione sottolinea *il ruolo di stratega di Dio*. Dio dice a Mosè di condurre Israele indietro verso il mare, nelle vicinanze di certi luoghi di ubicazione sconosciuta. Questo comporta non un ritorno in Egitto (vv. 11-12), ma una diversa strada sul lato desertico della frontiera. Il motivo (un cambiamento di piani?): così al faraone sembrerà che il deserto si sia rivelato una trappola per gli israeliti ed egli stesso possa essere tentato di inseguirli con il rischio di rimanervi intrappolato. Ancora una volta la pianificazione divina viene alla luce. Non proprio ogni contesto è adatto per quello che Dio ha in animo di fare. Dio prende in considerazione le dinamiche della situazione, incluse le possibilità militari e le strategie egiziane, nel programmare il prossimo passo del conflitto con il faraone.

Quello che Dio considera come una possibilità di intrappolamento non sarà, tuttavia, compiuto soltanto con manovre di tipo militare. Dio

indurirà il cuore del faraone così che il suo proponimento sia ulteriormente rafforzato. *Lo scopo dichiarato di Dio* è da sottolineare, in quanto non contiene alcun riferimento alla liberazione di Israele. Il punto focale è in quello che accade a Dio e al rapporto degli egiziani con Dio. Mentre Israele è il destinatario immediato dell'azione divina, gli scopi di Dio sono più ampi. Dio acquisterà gloria (meglio, acquisirà l'onore) sul faraone e sul suo esercito (vedi Ez. 28,12). L'obiettivo consiste nel portare gli egiziani, anzi l'intero mondo, a riconoscere che il Dio d'Israele è il Signore di tutta la terra (cfr. 14,25). L'ebraico per «acquistare gloria» appartiene alla stessa radice di uno dei verbi utilizzati per indicare l'indurimento (*kabed*): l'indurimento del faraone porta a onorare Dio.

Il punto focale del gioco di parole è che la sconfitta dell'oppressore hitleriano porterà *pubblico onore a Dio*. Questo pubblico onore si esprime in particolare nel capitolo 15. L'azione liberatoria di Dio suscita i canti di lode dinanzi a tutta la terra. Il linguaggio della lode comporta sempre una parola rivolta a Dio (adorazione) e una parola su Dio (testimonianza). La lode è una azione pubblica. All'inizio la lode viene dagli stessi egiziani: «Il Signore combatte per loro» (14,25). Ironia della sorte, la lode degli egiziani diventa un tema per la lode di Israele. A sua volta, la lode di Israele nel rendere pubblico onore a Dio porta al concretarsi degli obiettivi divini in tutti questi avvenimenti: «perché il mio nome sia proclamato su tutta la terra» (9,16). Senza la lode, la vittoria di Dio non sarebbe conosciuta dinanzi al mondo. *Gli obiettivi di Dio dipendono dalla lode di Israele.*

A un livello diverso, il faraone e il suo esercito si impegnano in una frenetica preparazione e in un inseguimento furioso degli israeliti fuggitivi. Ogni carro (si contano quattordici riferimenti nei capitoli 14 - 15!) e ogni cavallo/cavaliere (dodici riferimenti) dell'intero esercito egiziano è gettato nella mischia. L'Egitto impegna il meglio del suo esercito nell'inseguimento, una manovra militare non di poco conto dal punto di vista dell'Egitto. Eppure, dato l'annunciato coinvolgimento di Dio (v. 4), il lettore sa che tutto ciò alla fine si risolverà al servizio del Dio d'Israele e della missione di Dio nel mondo.

Prima che Dio proceda con l'indurimento del cuore del faraone (v. 8), questi viene presentato come se avesse già cambiato parere (= cuore). Egli sa perfettamente che cosa qui è in gioco, rifacendosi al tema ricorrente fin dall'inizio di questo scontro (1,13-14): Israele servirà il faraone o qualcun altro? L'indurimento a opera di Dio non avviene nel vuoto; non è in contrasto con il volere generale del faraone (o degli egiziani, [14,17]) sull'argomento. Dio consolida un intendimento fortemente determinato (cfr. NOTH, 1962, p. 111: «lo rafforzò nel suo proposito»; vedi l'*excursus*). In effetti, Dio si serve dell'ostinazione umana contro se

stessa, chiudendo ad altre possibilità. Il faraone è già impegnato nel chiamare a raccolta il suo esercito. Non risparmia né sui costi né sugli sforzi. Egli si spende in un affannoso inseguimento degli israeliti – si noti la ripetizione nei vv. 8-9 – che stavano marciando, ignari del pericolo imminente. Il tema dell'inseguimento trova eco nel canto di vittoria dopo l'attraversamento delle acque (vedi 15,9): adesso, gli egiziani si prefiggono l'annientamento di Israele e non già la sola cattura.

Gli israeliti temono per la propria vita, schiacciati fra il piano divino da un lato, e i propositi del faraone dall'altro. Essi conoscono meglio le intenzioni del faraone di quelle di Dio. La loro risposta viene descritta con parole che richiamano il periodo di schiavitù: essi gridano al Signore. Ma la loro invocazione ora si serve di Mosè come canale di comunicazione con Dio e assume la forma di un lamento. Essi accusano Mosè di secondi fini: li ha condotti nel deserto per farli morire. Per la prima volta veniamo a conoscenza di una precedente lamentela rivolta contro Mosè: essi avevano chiesto di rimanere in schiavitù in quanto preferivano servire (*sic*) gli egiziani (cfr. 5,21; 6,9). Un tale servizio è preferibile a una vita posta fra due mortali pericoli. In questi momenti, il nemico sembra troppo vicino e Dio troppo lontano, anche subito dopo aver vissuto un'esperienza piena di grazia.

Questo è il primo di tante simili «mormorazioni», come sono state definite, alle quali Israele spesso si lascia andare nel deserto (vedi 15,24). Comunque il desiderio di restare in Egitto e ora di ritornarvi sono esperienze tipiche per persone provate da un lungo periodo di oppressione (così FREIRE, 1970). Questo popolo avvilito e appena sottratto alla schiavitù non merita una parola di condanna né da parte dei commentatori né da parte di Mosè, il quale comprende la situazione e rivolge loro una parola profondamente evangelica. Come nei salmi di lamento, Mosè rivolge un *oracolo di salvezza* al popolo ferito (vedi Sal. 12,5), rendendo chiaro il progetto divino in tutto questo. L'uso del lamento a questo punto sottolinea come Israele non sia in grado di liberarsi da sé: tutto dipende in modo assoluto da Dio solo.

Non abbiate paura. Questa prima parola è quella detta in genere da Dio nelle teofanie (Gen. 26,24) o a quelli che gemono (Lam. 3,55-60). È una parola rassicurante: le loro peggiori paure non si concreteranno (vedi Deut. 20,3-4). Dio è presente e all'opera a loro vantaggio. È una parola che risuona anche in tempi posteriori per un Israele sofferente (Is. 41,10-14) e giunge ai pastori che stavano nei campi con il gregge (Lc. 2,10). Per il popolo di Dio che si trova in una situazione di continua sofferenza, questa è una parola che conforta: non deve temere.

State fermi. Il popolo non deve fuggire, ma prendere posizione ed essere pronto. E comunque non deve combattere – come potrebbe sug-

gerire la parola di Dio (vedi Ger. 46,4) – né utilizzare il proprio armamento (vedi 13,19). Piuttosto, esso deve tenersi saldo alla salvezza che Dio per sua iniziativa opererà a suo vantaggio (vedi II Cr. 20,17; Is. 7,4). Non deve temere dinanzi all'esercito egiziano. Dio stesso sta per liberare definitivamente Israele dagli egiziani. Quel che Dio sta per fare inciderà profondamente sul suo «vedere» (tre volte nel v. 13; due volte nei vv. 30-31). Ora, la prospettiva del popolo sarà determinata in tutto dall'intervento di Dio e non già da quello degli egiziani; sul loro orizzonte si staglia la figura della libertà arrecata da Dio e non più quella della schiavitù.

State tranquilli. Non si tratta di una parola che richiede al popolo di «non muovere un muscolo». Non si tratta di una esortazione alla passività, come se un angelo ora venisse a trasportarli attraverso le acque (vedi v. 15). Si tratta di una parola che esige silenzio. Quel che il popolo potrebbe dire, sia nel lamento sia nel grido di guerra (vedi II Cr. 13,14-15), non condizionerà quanto sta per accadere. Né le parole né l'azione di Israele si dovranno aggiungere a quello che Dio sta per mettere a segno a loro vantaggio (cfr. Sal. 46, del tutto pertinente nel presente contesto).

Nello stesso tempo a Mosè viene dato un posto centrale in quanto agente dell'azione salvifica di Dio (vv. 16,21); il che è attestato dalla tradizione successiva (Is. 63,12). Ciò non contraddice quella tradizione che parla della divisione delle acque come opera esclusiva di Dio (vedi Sal. 78,13; Neh. 9,11). Questo duplice coinvolgimento era stato preannunciato da Dio all'inizio (3,8,10) e viene riconosciuto come tale dal popolo dinanzi all'avvenimento (v. 31). Ciò è in armonia con il modo di procedere di Dio in tutta la Scrittura e oltre, da quelli che predicano e insegnano la parola di Dio a quelli che amministrano i sacramenti. La salvezza non è per questo meno opera di Dio per il fatto che questi si serve di esseri umani (o entità non-umane, come il vento) come strumenti nei quali e mediante i quali operare.

Salvezza. Questa parola molto «carica» di significato teologico (*ye'ah*) è collegata in modo particolare con la liberazione dagli egiziani; così le dimensioni socio-politiche del termine sono presenti. Tuttavia il carattere cosmico dell'avvenimento (vedi 15,1-21) comporta che le sue conseguenze siano più estese. Dato l'effetto pervasivo dell'oppressione, la salvezza inciderà non soltanto su quello che essi sono come esseri umani, ma nell'intero mondo di cui essi sono una parte. *La salvezza è nel con-*

tempo personale, comunitaria e universale.
Il Signore combatterà per voi. L'immagine di Dio come guerriero o condottiero in battaglia è un tema presente sia nella narrazione sia nel canto di trionfo (vedi v. 25; 15,3). Per quanto questo non sia un tema parti-

colarmente rilevante nell'Antico Testamento nel suo insieme, nel presente contesto esso svolge un ruolo appropriato (vedi 15,3).

Dopo una dichiarazione così chiara sull'azione salvifica di Dio, il lettore non è preparato al v. 15. Mosè viene ripreso per essersi prestato come portavoce del lamento del popolo a Dio. Molti studiosi suggeriscono di leggerlo più correttamente dopo il v. 12. In ogni caso, la portata della risposta divina è che non è il momento opportuno per Mosè di portare simili preoccupazioni dinanzi a Dio; il quale sta per agire in modo tale da rispondere a questo lamento. Mosè deve guidare, non compiangere: dicendo al popolo quel che deve fare e stendendo il braccio/bastone sulle acque.

31.2 Attraverso il mare alla terra asciutta (Esodo 14,19-31)

Il faraone e il suo esercito sono lanciati in un furioso inseguimento; il popolo sta aspettando con ansia gli eventi; Mosè è in piedi, pronto all'azione; Dio ha deciso che cosa fare. Lo scenario è pronto per la vittoria divina sulle forze del caos. Dopo un breve sguardo ad alcuni dati introduttivi, analizzeremo più a fondo i temi dell'attraversamento del Mar Rosso.

La combinazione di varie fonti presenta un caleidoscopio di immagini: messaggeri divini, colonne di fuoco e di nuvole, alternanza di luce e tenebre, un forte vento proveniente da est, il mare aperto in due, mura d'acqua che si innalzano e riabbassano, un sentiero asciutto in forma di canyon attraverso il mare, carri egiziani impantanati, una mano umana, sola, stesa due volte e la costa disseminata di cadaveri. È sufficiente per far venire l'acquolina in bocca a un produttore cinematografico.

L'uso liturgico di questo materiale si può vedere in Giosuè 3-4, dove i passaggi del Mar Rosso e del Giordano sono legati assieme da un buon numero di temi comuni (vedi 3,16-17; 4,22-24). Il fiume Giordano potrebbe essere stato utilizzato come localizzazione per una rappresentazione drammatica ritualizzata dell'attraversamento del Mar Rosso. La base storica per i dettagli del racconto non possono essere determinati. Il movimento delle maree nella regione del delta potrebbe essere un fattore. Si potrebbe allora parlare di un'insolita confluenza di possibilità naturali e storiche di cui Dio si avvantaggia. In ultima analisi, la base storica consiste nella fuga di un gruppo israelita dal controllo egiziano,

un avvenimento ricordato come tanto eccezionale per cui soltanto una presenza accentuata di Dio può spiegarlo in modo adeguato. Ancora una volta gli interessi liturgici e la forte abilità nel narrare le storie si combinano assieme per proporre *un quadro impressionistico*. Cercare di separare i particolare in forma letterale, o ipotizzare che Israele ritenesse i dettagli corrispondenti con precisione alla realtà, è come ritoccare i quadri di Renoir per farli apparire come fotografie.

Gli avvenimenti presso il mare prendono avvio con *una iniziativa divina*; il messaggero di Dio *nella* (cfr. v. 24; 13,21; vedi il commento a 3,1-6) colonna di nuvola prende posizione fra il popolo d'Israele e gli egiziani. Così Dio opera in e mediante gli *elementi naturali* della nuvola e delle tenebre. La conseguenza di tutto questo è che Israele e gli egiziani sono separati gli uni dagli altri da tenebre più pesanti del solito nel corso della notte (cfr. 10,21-29).

Gli avvenimenti si susseguono: Dio agisce in e mediante *un agente umano*, Mosè, che stende il suo braccio/bastone sul mare, e un *elemento naturale*, un forte vento orientale che soffia tutta la notte (si noti il tempo che impiega; non si tratta di uno schiocco divino delle dita; cfr. 10,13.19). Gli agenti che creano il sentiero nelle acque hanno allora una triplice forma – divina, umana e non-umana – che operano in armonia l'una con l'altra. Così come è avvenuto in tutto il corso della narrazione dell'esodo, per portare a compimento il suo disegno, Dio non opera da solo ma attraverso poteri umani e non-umani.

Il risultato è *un atto di creazione*. La terra asciutta appare in mezzo al caos, proprio come in Gen. 1,9-10 (cfr. 8,13) con la separazione delle acque. L'azione creatrice divina nella sfera della natura serve da veicolo per la creazione di un popolo libero (si noti anche il linguaggio della nascita – una strada attraverso le acque). L'azione creativa nella natura mette in moto l'azione creativa nella storia. Quel che accade nella natura crea nuove possibilità *per Dio* nell'ambito della storia. L'azione di Dio come *creatore* produce la redenzione di un popolo. L'azione di Dio come creatore e redentore qui sono integrate. Il risultato non è semplicemente una redenzione sul piano della storia, ma una nuova creazione. Non si deve dimenticare che Mosè deve essere considerato come strumento di Dio tanto nella creazione quanto nella redenzione. Ciò, in continuità con le parole «facciamo» di Gen. 1,26, dove la creazione viene presentata come un atto dialogico. L'estensione del dominio sulla creazione agli esseri umani trova qui esemplificazione in uno specifico atto creativo.

Questo atto creativo richiede una duplice *risposta umana*. Da una parte, sotto una coltre di tenebre, il popolo di Israele cammina attraverso le acque su terra asciutta. Il popolo di Israele non è dunque passivo;

camminare attraverso un simile canyon marino è un atto di fede. Ma con ciò la fede non viene ridotta a opera; si tratta piuttosto dell'appropriazione di un dono creato del tutto al di fuori della partecipazione attiva del popolo di Dio. Dall'altra, gli egiziani inseguono Israele con carri e tutto il resto fin dentro il mare. L'azione creativa di Dio, tuttavia, è aperta alle possibilità del giudizio e della redenzione. Il tipo di risposta umana determina la natura della partecipazione a queste nuove realtà. Gli scopi anticreativi degli egiziani – basati sul sovvertimento del corretto ordine del mondo di Dio e sull'interruzione della vita e della benedizione – pone loro in posizione diametralmente opposta a quel che ora Dio ha posto in essere. Ma, ancor più, Dio è penetrato nell'ostinazione del loro intendimento, conducendone in modo inesorabile l'indurimento alla loro rovina definitiva (vedi più indietro). In ogni discorso di ordine morale relativamente semplice, l'azione anticreazionale degli egiziani fa rivoltare contro di loro la creazione ed essi soffrono a causa sua. Dio è l'intermediario di questo ordine morale.

Come il giorno irrompe per Israele, la notte cala sugli egiziani. Dio esclude la partecipazione degli egiziani alla nuova creazione. La terra asciutta si trasforma in una palude. I più rinomati ed efficienti uomini e mezzi dell'esercito egiziano si impantanano negli effetti della loro azione anticreazionale. Terrorizzati, essi comprendono immediatamente di essere finiti, e comprendono altresì che fra gli israeliti opera una potenza a vantaggio della creazione, potenza che può ritorcerne gli sforzi contro di loro. Essi fanno una pubblica confessione sul Dio d'Israele: YHWH combatte con loro. Gli egiziani adesso conoscono che YHWH è Dio di tutta la terra (vedi vv. 4.18). Per ironia della sorte, essi forniscono agli israeliti un linguaggio ricco di immagini per esprimere il loro canto di lode (vedi il commento a 15,3). Questo linguaggio, fondamentalmente liturgico e creazionale, presenta una lotta contro le forze del caos. Ha le sue radici nel mitico combattimento divino contro tutto ciò che è anticreazionale.

Dio opera in e mediante agenti umani e naturali così come è accaduto nell'apertura e nella chiusura del mare. Essi sono gli agenti di Dio tanto nel giudizio quanto nella redenzione creazionali. Mosè stende il suo braccio/bastone sul mare ancora una volta e le mura di Gerico fatte d'acqua cadono giù, la terra asciutta scompare. Gli egiziani iniziano la fuga proprio al sopraggiungere delle onde. Essi affondano in mezzo al caos che essi stessi hanno generato. Nessuno di loro rimase vivo. Quando viene il giorno, il mare è calmo e la spiaggia è disseminata di cadaveri. Il caos, in tutte le sue manifestazioni creazionali-storiche, ha vinto. Ma Israele camminò attraverso il mare su terra asciutta e si trovò al sicuro sulla spiaggia opposta. Dio è il vincitore. Israele è libero. L'ordine della creazione è ancora una volta ristabilito.

Quando il popolo vede la grande opera che Dio ha compiuto, risponde in molti modi (cfr. 4,31; 12,27): essi onorano YHWH; credono in YHWH; prestano fede a Mosè servo di YHWH; intonano un canto di lode a Dio per la vita e per le benedizioni di cui in questo giorno sono stati colmati. È in qualche modo sconvolgente il fatto che lo stesso linguaggio di fede venga impiegato tanto per Mosè quanto per Dio. Colui che serve come strumento della parola e dell'azione di Dio riceve fiducia come colui che veramente rappresenta, anzi incarna: quel Dio nel cui nome parla. Questo mette in risalto la straordinaria importanza della *guida* nel rapporto fra Dio e il popolo. Ma solo Dio viene onorato; a lui è reso il culto e a lui Israele eleva canti di lode. Senza una tale risposta, le grandi opere di Dio sarebbero state senza una voce nel mondo. Lo scopo di Dio, di sentire il suo nome proclamato su tutta la terra (9,16; vedi Gios. 4,24), sarebbe stato accantonato. La rilevanza di questa testimonianza viene ora esaltata con l'inserimento dei canti di lode nel capitolo 15.

Una vittoria cosmica

Esodo 15,1-21

Questa sezione è costituita da due brani innici di lode e ringraziamento a Dio per la liberazione dagli egiziani, il cui orizzonte è storico e cosmico a un tempo. È importante non trascurare entrambe le dimensioni di questa vittoria. Dopo qualche argomento introduttivo, prenderemo in considerazione il tema del ringraziamento ed esploreremo le implicazioni della pervasiva teologia della creazione presente nel canto.

1. I *due canti di lode* (Mosè e il popolo: vv. 1-18; Maria: v. 21) sono preceduti da riferimenti quasi identici all'azione salvifica di Dio a favore di Israele (14,28-29; 15,19); il che sottolinea l'alternanza ritmica di azione salvifica e canto di ringraziamento. Dal punto di vista strutturale, viene ripreso il ruolo dato alle donne all'inizio dell'esodo (inclusa Maria), così da costituire una inclusione per Esodo 1 - 15. In tal modo ancora una volta viene conferita importanza alle donne nell'episodio. In termini di storia della tradizione, il cantico di Maria probabilmente fu composto prima e il cantico di Mosè ne costituisce una espansione; ma entrambi sono stati riconosciuti come parti della poetica più antica della Bibbia ebraica. Circa la redazione attuale, tuttavia, il canto di Maria funziona come un'antifona, tesa a sottolineare il ringraziamento espresso dal popolo nella sua totalità.

Però la risposta di Maria non è semplicemente corale. Rita BURNS (1987) ha dimostrato che i riferimenti agli strumenti musicali e alla

danza, cui hanno partecipato «tutte le donne» (vedi I Sam. 18,6-7), allude a un rituale più complesso nel quale *l'attraversamento del Mar Rosso viene riattualizzato in forma drammatica*. I versetti 1-21 devono essere visti non come cantici separati dal passato, bensì come parti di un più largo insieme liturgico, che riflette una regolare drammatizzazione dell'attraversamento del mare (vedi 14,19-31). Quindi 15,1-21 costituisce un parallelo ai testi pasquali e le due parti formano per l'unità 12,1-15,21 una inclusione più ampia. I racconti collegati sia con la Pasqua sia con l'attraversamento del mare sono così inclusi all'interno di testi liturgici, con il risultato che le immagini poetiche riferite agli avvenimenti assumono una forma ancor più impressionistica di quelle del capitolo 14. I tentativi di ricostruzione dei dettagli dell'evento da questo genere di materiale letterario sono destinati al fallimento.

Il contenuto del materiale liturgico in 15,1-21 ha un orizzonte più ampio di quello del capitolo 14. Si ritiene spesso che esso si muova dall'attraversamento del mare (vv. 1-12) alle predizioni dell'insediamento nel paese e allo stabilirsi della dimora di Dio in Canaan, molto più probabile che non il monte Sion (vv. 13-18). Questa è un'estensione naturale alla luce di precedenti testi riguardanti la Terra promessa (3,8.17; 6,8; 12,25; 13,5.11). Inoltre, abbiamo notato che un certo numero di testi mette in relazione l'attraversamento del mare con il fiume Giordano (si noti il «sia passato» nel v. 16; Gios. 4,22-24; Sal. 114). I vv. 1-18 possono riflettere questa attualizzazione drammatica più comprensiva di avvenimenti costitutivi del passato di Israele.

2. Abbiamo notato che il complesso di Esodo 1 - 15 è strutturato secondo uno schema che comprende angoscia, lamento, parola e azione divina, canto di lode: l'oppressione e il grido di angoscia (capitoli 1 - 2); risposta di Dio in parole (3,1 - 7,7) e azione (7,8 - 14,31); il canto (capitolo 15). Questo schema è anche presente nei suoi elementi di fondo anche nei capitoli 14 - 15. Il popolo impaurito alza il suo lamento (14,10-12); Mosè annuncia l'oracolo di salvezza (14,13-14); segue l'azione di salvezza e il popolo risponde con la lode. I vari resoconti storici sono anch'essi basilamente così strutturati (per esempio, Deut. 26,5-11; Gios. 24,3-13), come vi sono canti paragonabili a questo nel salterio (per esempio, Sal. 32; 34). Anche la struttura prosa/poesia, con bisogno, lamento e parola/azione di salvezza in prosa, seguito dal ringraziamento in poesia, non è insolito (Giud. 4 - 5; I Sam. 1 - 2; Giona 1 - 2; Is. 38). Claus WESTERMANN (1987) ha dimostrato che questa struttura è basilare per la comprensione della storia di Israele con Dio.

La caratteristica strutturale di questo capitolo consiste nel presentare l'opera di Dio come strettamente intrecciata a determinate situazioni umane. Le sue azioni in favore di Israele sono enfatizzate, però *non solo astratte dall'esperienza umana*: Dio risponde in prima persona. Come nel presente testo, dunque, le connotazioni assunte dalla salvezza di Dio sono una risposta all'oppressione umana nelle sue espressioni sociali e politiche. Le opere salvifiche di Dio rispondono direttamente ai bisogni espressi dalla creazione.

I cantici in sé sono la risultante di una esperienza nuova, una esperienza sia di Dio sia del popolo, di liberatore e di liberato. Questo è un momento nuovo per entrambi; mai come ora Dio ha rivelato la sua natura di liberatore. Si ha una corrispondenza di situazioni: dalla propria esperienza della sofferenza (3,7) Dio ha risposto all'esperienza di oppressione di Israele, Israele dall'interno dalla esperienza sua propria di libertà risponde all'esperienza di Dio in quanto liberatore.

Per cui l'opera salvifica di Dio *non è isolata dalla risposta umana* a questa esperienza divina. Mentre l'opera di Dio è centrale, la risposta umana non è ricordata solo casualmente. Se fosse mancata una risposta da parte dell'uomo, quanto Dio aveva operato non sarebbe stato conosciuto; sarebbe stato come un sasso che cade nel mare. La risposta umana segna una differenza per Dio (vedi più avanti). Questa risposta è composta da cinque tratti nei capitoli 12 - 15: il popolo a) teme YHWH e crede in lui; b) si fida del suo servitore Mosè; c) canta le lodi di YHWH; d) si impegna nel rituale (Pasqua, pane azzimo, redenzione dei primogeniti); e) rimarrà quello che Dio ha fatto.

Questa risposta umana all'intervento divino ha un *carattere pluridimensionale*. La risposta è diretta a: 1) Dio: fede, fiducia e ringraziamento; 2) alla guida: fiducia in Mosè; 3) le generazioni future di Israele: ripetere la narrazione e riappropriarsi del suo potere salvifico all'interno dei vari aspetti del culto e dell'impegno religioso; 4) il mondo più ampio: testimonianza con azioni di lode. Il centro dell'attenzione in questo capitolo è costituito dalla lode e il ringraziamento, che comprendono aspetti sia dei punti 1) e 2) e implicano 3).

Il canto di ringraziamento costituisce la lode a Dio che ha liberato Israele dalla schiavitù e lo ha stabilito nella sua terra. In quanto lode, esso funge da adorazione e da testimonianza, come un rendere onore a Dio e come testimonianza su Dio dinanzi a tutto il mondo (vedi Sal. 119,171-172; cfr. P.D. MILLER JR., 1986). I salmi spesso rafforzano questo doppio aspetto della lode di Israele. La gratitudine a Dio non è rivolta soltanto a Dio, per quanto importante questo sia, ma deve essere anche espressa in presenza di altri (vedi Sal. 22,22; 109,30). La gratitudine è un rendere testimonianza ad altri di quanto Dio ha operato (Sal. 66,16; 34,11;

40,9-10). Anzi, si ha in mente l'intero mondo quale oggetto di questa testimonianza (Sal. 57,9; 18,49; 22,27; 96,1-3).

La lode in quanto glorificazione di Dio riprende 14,4.17-18, dove Dio parla di glorificarsi nel faraone e nel suo esercito. Ma la glorificazione di Dio non ha la sua radice in una autosufficienza divina, come se la glorificazione di Dio fosse un compiacersi per l'applauso ricevuto da Israele. Il ringraziamento a Dio non significa fundamentalmente ricevere una specie di applauso celestiale a scena aperta da parte di un popolo eternamente grato. Si rende onore a Dio non in risposta a un comando, ma in quanto «è conveniente e giusto» fare così. Anzi, la lode e il ringraziamento sono in ultima analisi un argomento di testimonianza dinanzi al mondo. Lo scopo di tutta l'opera di Dio rimane quello che è stato articolato in 9,16: «perché il mio nome sia proclamato su tutta la terra» (su questa finalità vedi anche Lev. 26,45; Sal. 106,8; Is. 63,12; Ez. 20,9.22; Neh. 9,10). Insieme allora, le ragioni per la lode fanno riferimento in modo specifico a Dio o a quello che Dio ha fatto, e poi al rapporto fra Dio e quelli che (ancora) non onorano YHWH. L'una richiama sempre l'altra.

Parlare del ringraziamento come un rendere Dio più grande significa parlare di ciò che aumenta la potenza e la fama di Dio. Questo significa che non soltanto chi loda o vi risponde, ma che Dio stesso è toccato dalla lode. Dio è «circondato dalle lodi d'Israele» (Sal. 22,3); fa una differenza in Dio che Dio venga lodato. Questo infatti significa che il nome e la reputazione di Dio accrescono all'interno del mondo. Quel che Dio ha operato riverbera per tutta la terra, richiamando l'attenzione all'identità di questo Dio e a tutto quello che Dio significa nel mondo. *La lode aumenta l'attrattività di Dio.* Le persone al di fuori della comunità di fede possono essere condotte a questo Dio quando esse ascoltano tutto quello che è avvenuto.

Questo mondo più ampio è chiaramente presente in Esodo 15. Secondo il v. 14, i popoli della terra hanno già ascoltato, la parola, comunque, si è sparsa con velocità. È come se la lode articolata nei versetti iniziali si diffonda in un baleno e coloro che la hanno udita possono essere incorporati nel canto prima che sia finito! La reputazione del Dio d'Israele lo precede come una vera colonna di fumo e di fuoco. I filistei, i moabiti, gli edomiti e i cananei sono specificamente indicati (vv. 14-15). Essi sono così impressionati dalla notizia che possono soltanto bloccarsi e rimanere ammutoliti quando il popolo di Dio si mette in cammino per prendere possesso della Terra promessa (v. 16). Mentre la loro reazione è chiaramente di paura e sconforto quando si trovano confrontati dal Dio d'Israele, noi sentiremo dire nel capitolo 18 che la stessa parola è ricevuta come una buona notizia da Ietro.

Che cosa hanno ascoltato i popoli del mondo per essere provocati a una risposta? Il verbo «ascoltare», implica naturalmente una estraneità rispetto all'avvenimento. Il linguaggio adottato per parlarne modula l'interpretazione e quindi l'esperienza attuale dell'accaduto. Un semplice resoconto di un gruppo di schiavi fuggito dall'Egitto avrebbe indotto il timor di Dio in poche persone o, addirittura, in nessuna. Ma se questa fuga viene letta attraverso la chiave interpretativa dei disegni universali di un Dio creatore, assuntosi il compito di rimettere ordine in un mondo caotico e oppressivo, allora tutti coloro che commettono ingiustizia si dovrebbero dissolvere del tutto. Soltanto una simile interpretazione rende chiaro *quel che è accaduto realmente* al mare. E ciò non è storiograficamente accettabile. Gli occhi della fede pretendono, infatti, di penetrare in profondità *nell'avvenimento stesso*. Il canto sottolinea che il Dio creatore ne è l'elemento decisivo e, quindi, *soltanto quando si accoglie l'interpretazione si comprende pienamente quello che in effetti si è sperimentato*. Allora è l'avvenimento *così interpretato* a rendere la parola una parola talmente potente da farsi strada di bocca in bocca per tutto il mondo.

Centrale in questa parola è quanto Dio ha fatto agli egiziani (v. 4). Bisogna notare, tuttavia, che questo è l'unico versetto in cui l'Egitto è nominato in modo specifico. Si possono sempre ritrovare gli egiziani nel nemico (vv. 6-7.9), nel mare (vv. 5.8.10.12), e in «loro» (vv. 5.10.12). Tuttavia, specie alla luce dei vv. 13-16, la lode per l'opera di Dio è stata estesa retoricamente oltre l'Egitto così da poter essere applicata alla totalità dell'opera divina. Il linguaggio utilizzato è tipico di altri brani innici: Dio è colui che annienta i nemici, sconfigge gli avversari e abbatte l'opposizione con ira. Predomina il linguaggio generico dell'operato divino: guerriero, potenza, forza, mano destra, braccio, grandezza, maestà, santità, furore, terribile, azioni gloriose, cose stupefacenti, guida, redenzione, amore eterno. Se si lascia da parte il v. 4, quel che Dio ha operato potrebbe essere generalizzato. Si tratta di un Dio creatore che opera così in tutto il mondo. Non fa meraviglia che gli altri popoli tremino.

Un contributo ulteriore a questa prospettiva universale è l'uso dello *schema ritmico del caos*: la sua sconfitta per opera di Dio, emerge dalla creazione, la costruzione di un santuario e l'intronizzazione divina (vedi MILLER, 1973, pp. 113-117; e CROSS, 1973, pp. 112-144). Risulta chiaro da una varietà di testi dell'Antico Testamento che questo linguaggio è stato utilizzato esplicitamente per parlare dell'attraversamento del Mar Rosso. Per esempio:

Non sei tu che facesti a pezzi Raab, che trafiggesti il dragone?
 Non sei tu che prosciugasti il mare, le acque del grande abisso,
 che facesti delle profondità del mare una via per il passaggio dei redenti?
 (Is. 51,9-10)

Tu, con la tua forza, dividesti il mare, spezzasti la testa ai mostri marini sulle acque,
spezzasti la testa al leviatano, lo desti in pasto al popolo del deserto.

(Sal. 74,13-14)

Vedi inoltre Sal. 18,15; 77,15-20; 106,9; 114,3-5; Is. 63,12-13 (cfr. Giob. 26,12-13; Sal. 89,9-10). Sono particolarmente degni di attenzione quei testi che identificano il mostro del caos con il faraone/l'Egitto: Ez. 29,3-5; 32,2-8; Sal. 87,4 (cfr. 89,10); Is. 30,7 (cfr. 27,1); Ger. 46,7-8. L'Egitto è considerato un'incarnazione storica delle forze del caos, che minacciano di mandare in rovina la creazione di Dio.

Questo schema mitico è molto evidente nel capitolo 15, per quanto la successiva incorporazione del linguaggio del caos/Egitto non sempre è stata riconosciuta come pienamente presente. Parte del problema è stata una non necessaria distinzione fra realtà storiche e realtà mitologiche. Il nemico egiziano è senza dubbio storico, ma altrettanto certamente si allude anche ad altro. Gli egiziani sono rappresentati anche sul piano metastorico in quanto *concentrazione delle forze caotiche del mondo*. Abbiamo visto in tutto il corso del commentario come essi rappresentino le forze antireazionali. L'assenza dei nomi per i faraoni non è che un piccolo segno di questo aspetto più vasto. I riferimenti al giudizio divino sugli dèi egiziani dimostrano che il nemico e la battaglia hanno dimensioni cosmiche (12,12; 15,1). Come si noterà, le armi tradizionali non avranno successo contro un simile nemico (questo è anche il motivo per cui Israele non combatte).

Vedremo più avanti che le forze da Dio impiegate per sconfiggere gli egiziani sono non-storiche (per quanto esse abbiano un effetto storico). È Dio in quanto creatore ad ammassare le acque e ad annegare gli egiziani, il suo vento soffia e la sua terra (= il mondo sotterraneo?) li inghiotte del tutto e con ciò *a creare/ad acquistarsi un popolo* (il verbo nel v. 16 è *qanah*; cfr. Deut. 32,6; Sal. 74,2; Gen. 14,19-22). Mentre il linguaggio del caos può qui assumere forma più passiva che altrove, il v. 8 è probabilmente compreso come una conquista del caos, nel senso di metterlo sotto controllo per fini divini (cfr. Sal. 18,15 – qui l'ira di Dio è esplicita – mentre un semplice riferimento al vento non è possibile; Sal. 33,7). E allora, con *manifesta ironia*, posto al servizio di Dio (vv. 4-5.10.12) contro questa incarnazione del caos, il faraone e il suo esercito. Agli ordini di Dio, il caos (come in 7,12) inghiotte se stesso!

Le implicazioni di tutto questo sono teologicamente di rilievo. Da un punto di vista più generale, si tratta della dimostrazione che il linguaggio della creazione viene adottato per parlare della liberazione di Israele dall'Egitto. Dal punto di vista storico, data la cronologia del testo, ciò

significa che una pre-esistente teologia della creazione mette a disposizione una riserva di immagini di base per parlare del significato di questi avvenimenti. Dal punto di vista redazionale, si deve dire sostanzialmente la stessa cosa. Abbiamo visto, non solo in piccoli dettagli, il grado in cui il pensiero della creazione pervade i primi capitoli dell'Esodo. Il Dio là presentato è stato attivo con potenza nel regno della natura, inizialmente nei racconti della moltiplicazione degli israeliti e nelle piaghe, e poi sostanzialmente impegnato contro le pratiche antireazionali dell'Egitto. È questo Dio che libera Israele al mare; non c'è da meravigliarsi che per presentarlo si utilizzino categorie creazionali. Questo non significa affermare che gli avvenimenti in sé non contribuiscano con importanti nuove dimensioni alla teologia contenuta nel testo. Lo fanno eccome. L'interprete deve fare attenzione sia alle dimensioni storiche sia a quelle cosmiche.

Sostanzialmente questo significa: quel che accade deve essere inserito senza indugi all'interno di uno schema universale (e con ciò non viene sminuito in quanto avvenimento particolare). Mentre lo schema mitico consente un simile passaggio, esso provvede semplicemente il punto più alto all'immaginario utilizzato, che così risulta dominante a questo punto del testo. Le categorie semplicemente storiche o redentrici (o addirittura «tipologiche») non possono, da sole, provvedere una simile prospettiva universale. Soltanto una teologia della creazione può farlo. *Proprio per il fatto che quel che accade assume dimensioni cosmiche ha anche effetti universali.*

Ne deriva che tutti i futuri nemici di Israele fra il mare e il compimento della promessa di Dio «si dissolvono» (vv. 13-16). Dopo la vittoria al mare, tali conflitti sono ormai decisi e Israele ha la sua terra. Inoltre, l'intronizzazione di Dio nella Terra promessa è anch'esso un fatto compiuto *già presso il mare* (vv. 17-18). Dio, *da questa vittoria in avanti*, «regnerà per sempre, in eterno». I vv. 13-18 non guardano in avanti al futuro (il tempo dei verbi dovrebbe essere tradotto meglio con un passato); ci troviamo in presenza di una specie di «escatologia realizzata». Sul piano storico, naturalmente, ci sono avvenimenti che devono ancora avvenire fra il mare e il paese. Ma questo non è il punto basilare nel testo.

I commenti di Michael FISHBANE (1985, p. 357) sono molto illuminanti a questo punto:

Nella misura in cui la «messa in scena» dei nemici e dei malvagi della storia d'Israele viene presentato in forma tipologica come una ri-attualizzazione dell'avvenimento cosmico primordiale, la redenzione storica assume il carattere di una restaurazione mondiale e le dinamiche della storia ripropongono l'azione creatrice della potenza divina. Inevitabilmente lo *status* dei fatti storici è profondamente intaccato. Questo non

significa implicare che gli avvenimenti in questione perdano la loro concreta fattualità storica [...] La configurazione mitica della lotta e della vittoria divine forniscono il prisma simbolico per aprire le dinamiche primordiali latenti in particolari avvenimenti storici (come l'esodo) e così far sorgere la speranza di una loro imminente riproposizione.

È all'interno di questo ambito di comprensione che devono essere interpretati i riferimenti al «guerriero divino» (15,3; in verità la metafora parla semplicemente di un guerriero, «uomo di guerra», non di un «Dio della guerra», una differenza importante). Per chiarirne il significato ci si deve richiamare allo schema mitico, più che alle tradizioni della guerra santa. Ci sono delle continuità fra queste e il nostro testo (vedi PLASTARAS, 1966, pp. 172-182), ma sono teologicamente secondarie (quale sia il grado di mito presente nella guerra santa qui viene lasciato da parte). Le cose stanno così in quanto gli effetti sono cosmici e non solo storici. La vittoria storica è reale *in quanto partecipa alla vittoria cosmica*.

Allora, nell'interpretare «guerriero» (v. 3), si deve notare che non un solo strumento di guerra viene nominato (e neanche nel capitolo 14; vedi Sal. 20,7; Is. 31,1-3). Alla spada che il faraone brandisce (v. 9) non viene contrapposta un'altra spada; al carro di guerra che egli guida (v. 4) non ne viene contrapposto un altro; all'esercito che egli comanda (v. 4) non se ne pone un altro. Ma la sconfitta dell'orda hitleriana è totale. È solo a questo punto, e con la forza che assume (di cui «mano» e «braccio» sono metafore, utilizzate anche in contesti mitologici; cfr. Is. 51,9), che l'analogia della guerra sta in piedi. Dato l'automatismo con il quale noi associamo la guerra con armamenti e scontri fisici, ci si può chiedere se possiamo riappropriarci della metafora del guerriero in qualche modo utile per i nostri giorni (vedi FRETHEIM, 1983, pp. 68-75).

Tuttavia, Dio non sconfigge il nemico senza mediazione. Gli strumenti divini *non* sono tuttavia storici: provengono interamente dall'ordine naturale: il vento, il mare, la piena, l'acqua, l'abisso, la terra (cfr. Giud. 5,20-21; Gios. 10,11-13; I Sam. 7,10; Is. 29,6; 30,30; nella misura in cui Mosè agisce nel capitolo 14, le sue mani non imbracciano alcuna arma). Abbiamo notato che il nemico egiziano è metastorico in quanto concentra in sé tutte le forze caotiche del mondo. Per utilizzare una espressione di Martin Luther KING: «[...] l'Egitto simboleggiava il male nella forma dell'oppressione umiliante, dell'empio sfruttamento e del dominio schiacciante [...]» (1983, trad. it. *La forza di amare*, Torino, SEI, 2002). Contro un nemico di questo genere, le armi tradizionali non servono a nulla (cfr. Is. 59,17; Ef. 6,10-20). Dio sconfigge il mostro del caos con «armi» appropriate al nemico, come nel ciclo delle piaghe, all'interno della sfera naturale. L'azione di Dio *nella creazione* sovverte quel-

lo che è caos. Il controllo di Dio sulle acque (vedi Giob. 41) si dimostra nell'uso divino di quelle stesse forze per distruggere il mostro anti-creazionale. La giustizia dell'ordine creato da Dio esige un appropriato giudizio sugli oppressori anticezionali (vedi le piaghe).

Di conseguenza, la luce mattutina irrompe nelle tenebre, il popolo cammina su terra asciutta. Il giusto ordine di Dio è vendicato e una nuova creazione (v. 16) emerge alla luce di un nuovo giorno. Questo viene chiamato redenzione (v. 13) in quanto è il ristabilimento del giusto ordine creato in un particolare tempo e luogo (da qui l'importanza della legge per l'Esodo, l'ordine cosmico e quello sociale sono correlati simbioticamente). Dio riporta la creazione distrutta all'ordine iniziale in un punto particolare del mondo. Le azioni redentrici di Dio hanno come scopo una nuova creazione, una creazione che sta già ricoprendosi di carne e sangue. Dio regna per sempre in eterno, non soltanto su Israele (o sopra le nazioni, parlando storicamente), ma *in mezzo a Israele sull'intero cosmo*.